



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

63 | automne 2012
Philosophies morales

Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV^e siècle

The Theologian and the Nicomachean Ethics. The Theological Use of Aristotelian Ethics in the Fourteenth Century

Iacopo Costa



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6841>

DOI : 10.4000/medievales.6841

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2012

Pagination : 75-89

ISBN : 978-2-84292-353-2

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Iacopo Costa, « Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV^e siècle », *Médiévales* [En ligne], 63 | automne 2012, mis en ligne le 15 janvier 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6841> ; DOI : 10.4000/medievales.6841

Tous droits réservés

Iacopo COSTA

LE THÉOLOGIE ET L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE

SUR LES USAGES THÉOLOGIQUES DE LA MORALE ARISTOTÉLICHIENNE AU XIV^e SIÈCLE

Parmi les ouvrages d'Aristote, l'*Éthique à Nicomaque* est incontestablement l'un de ceux qui ont exercé l'influence la plus profonde sur la philosophie morale du Moyen Âge : à juste raison le P. Gauthier a parlé d'un « règne de l'*Éthique à Nicomaque* sur la morale médiévale¹ ». Cette influence a été si profonde, si radicale, que deux des œuvres les plus représentatives du Moyen Âge ne peuvent être comprises sans le traité d'Aristote : la *Secunda pars* de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, qui est structurée par endroits tel un commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* composé de questions ; l'*Enfer*, dont l'architecture imaginée par Dante se fonde en grande partie sur la division des vices et des maux de l'esprit humain tels qu'ils sont présentés dans l'*Éthique* d'Aristote². Pourtant, l'histoire de cette assimilation n'est pas exempte de troubles. En effet, une partie des positions philosophiques condamnées à Paris en 1277 par l'évêque Étienne Tempier se rattache, plus ou moins directement, à l'enseignement de l'*Éthique*³.

Malgré les divergences évidentes séparant la morale aristotélicienne de la morale chrétienne, on peut facilement remarquer que, dès les commentaires d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, puis à partir des premières années du

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, t. 1-2 en 4 vol., Louvain-la-Neuve/Paris, 2002, t. 1.1, p. 120.

2. Voir notamment le discours doctrinal de Virgile au chant XI de l'*Enfer*.

3. Les études sur la condamnation sont très nombreuses : voir, parmi les publications les plus récentes, *La Condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction et commentaire par D. PICHÉ, Paris, 1999. Sur le rapport entre la condamnation et l'enseignement artien de l'*Éthique à Nicomaque*, cf. notamment L. BIANCHI, « *Viri philosophici*. Nota sui prologhi dei commenti all'*Etica* e ai *Meteorologica* erroneamente attribuiti a Giacomo di Douai (ms. Paris, BnF, lat. 14698) », dans S. PERFETTI éd., *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pise, 2011, p. 253-287 ; et I. COSTA, « L'*Éthique à Nicomaque* à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277 », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 79 (2012), sous presse.

xiv^e siècle, ce sont les théologiens qui semblent s'intéresser à l'*Éthique à Nicomaque* plus que les maîtres ès arts : Gui Terrena de Perpignan, Henri de Friemar, Guiral Ot sont peut-être en effet les auteurs de commentaires "théologiques" les plus remarquables.

Si l'on considère les commentaires de l'*Éthique* qui nous sont parvenus, il faut constater que cet intérêt de la part des théologiens n'a pas été constant : après l'effort exégétique mené par Thomas avec sa *Sententia Libri Ethicorum* et, parallèlement, avec les questions de la *Secunda pars*, on ne trouve entre la fin des années 1270 et 1300 que des commentaires artiens⁴ ; dans les premières années du xiv^e siècle, avec la seconde rédaction du commentaire de Raoul le Breton (dont nous nous occuperons sous peu), la théologie (ou, plus précisément, les pratiques de l'enseignement théologique) commence à se réapproprier l'exégèse de l'*Éthique*⁵. C'est dans ce milieu que cette exégèse donnera ses fruits les plus remarquables pendant au moins une trentaine d'années. Dans cette étude, nous allons montrer comment, à partir du début du xiv^e siècle, la théologie se rapproche l'exégèse de l'*Éthique à Nicomaque*, introduisant au cœur du discours aristotélicien une série de thèmes strictement théologiques ; nous limiterons notre enquête aux commentaires dans lesquels la tendance à introduire des analyses théologiques dans l'exégèse d'Aristote se manifeste avec plus de netteté.

Raoul le Breton (rédaction du manuscrit Vat. lat. 2173)

Dans l'histoire de la réception médiévale de l'*Éthique* d'Aristote, la seconde rédaction du commentaire de Raoul le Breton tient une place tout à fait considérable. L'histoire de la composition de ce commentaire, ainsi que la tradition du texte, posent un certain nombre de problèmes philologiques assez complexes ; pour s'en tenir à l'essentiel, rappelons que ce texte a été composé au moment même où Raoul devient maître à la Faculté de théologie, au tout début du xiv^e siècle ; qu'il consiste principalement en une série d'ajouts à la première rédaction⁶ et en une réécriture d'un certain nombre de textes (questions ou parties de questions). Cette seconde rédaction nous est transmise uniquement par le manuscrit Vatican latin 2173, en partie sous forme de notes marginales (livres I-II et début du livre III), en partie en plein texte (suite du livre III et

4. Nous avons présenté ces textes dans I. COSTA, *Le questiones di Radulfo Brito sull' « Etica Nicomachea »*. *Introduzione e testo critico*, Turnhout, 2008, p. 146 sq. Parmi ces textes, en bonne partie anonymes, on compte les questions de Gilles d'Orléans et de Raoul le Breton.

5. Sur la carrière de Raoul, cf. W. J. COURTENAY, « Radulphus Brito, Master of Arts and Theology », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 76 (2005), p. 131-158 ; il faudra sans doute revoir les résultats de cette étude en se référant à I. COSTA, *Le questiones...*, p. 100-101, n. 5.

6. Nous avons récemment établi une édition de la première rédaction : I. COSTA, *Le questiones di Radulfo Brito sull' « Etica Nicomachea »...* L'édition de la seconde rédaction, actuellement en cours, devrait être publiée au cours de l'année prochaine.

livres V-X⁷). À travers une comparaison systématique de la première et de la seconde rédaction, nous pouvons donc voir quels sont les thèmes de nature théologique sélectionnés par Raoul afin d'être insérés dans le contexte d'un commentaire de l'*Éthique*. Quelques cas sont particulièrement significatifs.

Tout d'abord, à l'occasion de la question traitant du sujet (*subiectum*) de la félicité (q. 29, *utrum felicitas consistat in actu uoluntatis uel in actu intellectus*), la seconde rédaction présente un ajout dans lequel Raoul allègue un certain nombre de doctrines théologiques concernant la béatitude et la vision béatifique et prend position contre l'une d'entre elles. Raoul rappelle que, des deux positions principales au sujet de la félicité, l'une soutient que la félicité est un acte de la volonté, l'autre veut en revanche qu'elle soit un acte de l'intellect. Chacune de ces deux positions se subdivise elle-même en deux positions : parmi ceux qui attribuent la félicité à la volonté, certains veulent qu'elle consiste en l'acte de la volonté qu'est l'*amor honesti*, d'autres veulent en revanche qu'elle consiste en l'acte de la volonté qu'est l'*amor commodi*. De même, parmi ceux qui attribuent la félicité à l'intellect, certains l'identifient à l'*actus rectus* avec lequel l'intellect connaît Dieu, d'autres à l'*actus reflexus* avec lequel l'intellect se connaît lui-même dans l'acte de connaître Dieu.

Gilles de Rome – poursuit Raoul – distingue quatre niveaux dans la félicité : une *beatitudo obiectiua extrinseca*, qui coïncide avec Dieu, et une *beatitudo obiectiua magis intrinseca*, qui consiste dans l'acte de l'homme qui a Dieu pour objet ; ensuite une *beatitudo formalis* qui consiste dans l'acte d'aimer Dieu, enfin une *beatitudo formalis* qui consiste dans l'amour envers soi-même aimant Dieu.

Parmi ces positions, Raoul ne choisit de réfuter que celle faisant consister la félicité dans un *actus reflexus* : celui-ci n'est pas le plus parfait parmi les actes de l'homme car, incluant l'*actus rectus* ainsi que l'objet de celui-ci, l'*actus reflexus* présuppose l'*actus rectus*, il lui est donc postérieur ; or, la félicité doit justement être identifiée au plus parfait des actes de l'homme⁸.

7. La fin du livre III, le livre IV et le début du livre V ont disparu à cause de la perte du troisième cahier du ms. 2173.

8. RAOUL LE BRETON, *Questiones super Ethicam Nicomacheam* (seconde rédaction), lib. I, q. 29 : « De ista questione sunt diuerse opinionones principales : quia quidam dicunt quod felicitas humana consistit in actu intellectus, set quidam ponunt quod consistit in actu intellectus speculatiui, et quidam ponunt quod consistit in actu uoluntatis ; et ista opinio est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas humana consistat in actu uoluntatis qui est diligere deum in amore honesti et propter se, alii ponunt quod consistit in actu isto qui est amare deum amore commodi. Opinio alia etiam est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas consistat in actu recto ipsius intellectus, qui est intelligere deum et substantias separatas, alii ponunt quod consistit in actu reflexo intellectus qui est intelligere se deum et substantias separatas intelligere. Verum est quod frater Egidius distinguit quadruplicem beatitudinem siue felicitatem : quia quedam est beatitudo obiectiua, et hec est duplex : quia quedam est extrinseca et sic dicimus quod in deo consistit nostra felicitas et beatitudo tamquam in aliquo a nobis extrinseco, ad quem tamquam ad finem ultimum omnes actiones

Il est donc évident que Raoul insère un *excursus* théologique dans le cadre de la discussion de la doctrine aristotélicienne de la félicité : toutes les sources et toutes les positions ici discutées sont originaires de la Faculté de théologie. Duns Scot, dans le livre IV de l'*ordinatio*, avait exclu que la félicité puisse résider dans l'*affectio commodi*, et il avait au contraire affirmé qu'elle était à identifier dans l'acte d'aimer Dieu *propter se ipsum*⁹. Gilles de Rome, dans son *Quodlibet* III, question 18, a soutenu la doctrine de la félicité que Raoul résume ici¹⁰. La théorie de l'*actus reflexus* a été avancée par Jean Quidort dans son commentaire des *Sentences*, livre IV, *distinctio* 49, et elle a occasionné de longues discussions à la Faculté de théologie¹¹.

L'introduction de la distinction entre *malum pene* et *malum culpe* nous semble également significative. À la fin du livre V, la seconde rédaction ajoute une dernière question traitant de deux problèmes : si le fait de subir une injustice est un mal, et si le fait d'accomplir le mal est pire que le fait de le subir (q. 139, *utrum iniustum pati sit malum... utrum peius sit iniustum facere quam iniustum pati*)¹². Nous avons là une innovation de cette seconde rédaction par rapport à la tradition artienne : aucun des commentaires des maîtres ès arts aujourd'hui conservés ne discute cette question, ni même un seul des deux membres qui la forment. Or, ces deux problèmes sont résolus grâce à la distinction entre *malum pene* et *malum culpe*. Raoul détermine ainsi la première question : le *malum pene* correspond au mal subi contre son gré (*inuoluntarie*), en revanche le *malum culpe* correspond au mal qu'on accomplit délibérément (*uoluntarie*). Subir l'injustice (*iniustum pati*) est un mal seulement du point de vue du *malum pene*, et non du point de vue du *malum culpe* : celui qui subit une injustice la subit en effet contre sa propre volonté. Par contre, accomplir l'injustice est un

humane debent ordinari ; alia est beatitudo siue felicitas obiectiua magis intrinseca, que consistit in aliqua operatione humana ; alia est beatitudo formalis, et hec est duplex, quia quedam est que consistit in actu isto qui est amare deum ; alia est que consistit in actu isto qui est amare se amare deum, et quantum ad hoc uerum est quod dicit. Tamen ex hoc nichil ad propositum nostrum. Et ideo obmissis aliis opinionibus dico tria. Vnum est quod felicitas humana non consistit in actu reflexu intellectus set in actu recto. Alia duo sunt in questione. Quod declaratur sic : quia in illo actu non consistit felicitas humana que non est actus perfectissimus ; set actus reflexus intellectus non est perfectissimus ; ideo etc. Maior patet : quia sicut apparet ex precedentibus, felicitas humana est bonum optimum et perfectum ab homine possessum, et Philosophusmet uult illud idem ; ideo etc. Minor declaratur : quia actus primus intellectus est perfectior quam actus reflexus, quia in actu reflexo intellectus simul primus actus qui est intelligere sumitur ac obiectum ipsius intellectus ; ideo etc. » (Vat. lat. 2173, f. 8ra, marge inférieure.)

9. JEAN DUNS SCOT O.F.M., *Ordinatio*, VI, d. 49, q. 5 (*Opera omnia*, t. XXI, Paris, 1894, p. 170-173).

10. GILLES DE ROME, *Quodlibet*, Venise, 1504, f. 43rb-va.

11. Le texte est édité et analysé par J.-P. MULLER, « La thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle », dans *Mélanges offerts à A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 493-511, en particulier p. 497-502.

12. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 1138a28 sq.

mal seulement du point de vue du *malum culpe* : un acte est réellement injuste seulement s'il est accompli délibérément, c'est-à-dire, s'il est intentionnel.

Quant à la deuxième question, conformément à la doctrine d'Aristote, Raoul affirme qu'accomplir le mal est pire que le subir. Là encore, néanmoins, il se sert de la même distinction entre *malum pene* et *malum culpe* : ce dernier, étant volontaire, rend l'agent responsable, alors que le *malum pene*, étant involontaire, peut se trouver même chez les meilleurs des hommes¹³.

Or, la distinction entre *malum pene* et *malum culpe* – que Raoul adapte au discours aristotélicien sur la justice – appartient sans conteste à la tradition théologique : déjà présente chez Augustin, elle apparaît traditionnellement dans les commentaires des *Sentences*, livre II, *distinctio* 35. Thomas, outre son commentaire des *Sentences*, la discute de façon minutieuse dans le *De malo* ainsi que dans la *Summa theologiae*¹⁴. Le seul auteur à avoir utilisé cette distinction dans un commentaire de l'*Éthique* d'Aristote – Albert le Grand dans son premier commentaire, la *lectura* – en avait bien souligné l'origine augustinienne¹⁵.

13. RAOUL LE BRETON, *Questiones super Ethicam Nicomacheam* (seconde rédaction), lib. V, q. 139 : « Dicendum quod malum potest accipi quantum ad suam rationem generalem, scilicet ut est priuatio boni absolute, et sic accipiendo malum, iniustum facere et iniustum pati habent rationem mali. Cuius ratio est quia utrobique est priuatio medii et per consequens est malum ut est priuatio boni absolute. Alio modo potest accipi malum quantum ad specialem rationem mali, scilicet ut est priuatio boni determinati, et hoc adhuc potest esse dupliciter : uno modo potest accipi malum pro malo pene, alio modo potest accipi pro malo culpe, quod est malum contrarium uirtuti. Modo dico quod iniustum pati est malum pene set iniustum facere non. Cuius ratio est quia illud quod inest alicui inuoluntarie est malum pene illi cui inest ; set iniustum pati est alicui inuoluntarie et iniustum facere non inest alicui inuoluntarie set magis uoluntarie ; ideo etc. Maior et minor sunt euidentis de se. Si autem accipiatur malum pro malo culpe, sicut [*lege* sic] iniustum facere bene est malum set iniustum pati non est malum sic. Cuius ratio est quia illud quod inest alicui inuoluntarie non est malum culpe, quia opponitur uirtuti, set quod inest uoluntarie alicui bene est malum culpe, quod est oppositum uirtuti ; set iniustum pati inest illi cui inest inuoluntarie ; ideo etc. Maior patet : quia habitus malitie nec etiam [*nec etiam lege* et] uirtutis generatur ex operationibus [non] procedentibus ex electione que est actus uoluntatis, ut uisum est prius. Minor de se patet ex precedentibus. Ideo etc. — Secundo est dicendum quod iniustum facere est peius quam iniustum pati. Cuius ratio est quia illud quod est malum culpe uel disponens ad malum culpe est peius quam illud quod est solum malum pene ; set iniustum facere est malum culpe uel disponit ad malum culpe, quia, sicut uisum est prius, frequenter operari iniusta derelinquit aliquam dispositionem ad promptius operandum opera iniusta ; iniustum autem pati non est malum culpe nec disponit ad malum culpe, quia uiris optimis potest inesse ; ideo etc. Maior patet : quia secundum malum culpe aliquis dicitur simpliciter malus, set secundum malum pene non, immo, stante malo pene, aliquis potest esse simpliciter bonus ; modo illud secundum quod aliquis dicitur simpliciter malus est peius quam illud secundum quod non dicitur malus ; ideo etc. Minor [*lege* maior] de se est euidentis » (Vat. lat. 2173, f. 41ra-rb).

14. Voir, au moins, THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de malo*, I, 4-5 (éd. P. M. GILS, *Opera omnia*, t. XXIII, Rome-Paris, 1982, p. 18-26), avec les lieux parallèles cités au début de chacun des deux articles.

15. ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, V, 16 (455), éd. W. KÜBEL, *Opera omnia*, t. XIV.1, Münster i. W., 1968, p. 386, l. 40 sq.

Un dernier cas à retenir est constitué, au livre X, par la question 227. Celle-ci, non traditionnelle dans les commentaires de l'*Éthique*, est entièrement consacrée à un sujet qui faisait l'objet de débats à la Faculté de théologie, à savoir la distinction entre l'amour (*amor/dilectio*) et la joie (*delectatio*).

D'après Raoul, on ne saurait identifier amour et joie (*dilectio* et *delectatio*) qu'au prix d'une série de graves inconséquences. La *dilectio* est en fait une union (*unio*) entre un sujet qui aime et un objet qui est aimé, alors que la *delectatio* est l'apaisement (*quietatio*) qui fait suite à l'union. Mais union et apaisement sont deux actes réellement (*secundum rem*) différents, qu'il n'est donc pas permis d'identifier. De même, la *dilectio* est naturellement antérieure par rapport à la *delectatio* ; or, deux choses, dont l'une précède la seconde du point de vue de la nature, ne peuvent pas être identifiées. En dernier lieu, deux choses qui peuvent exister séparément ne peuvent pas être une seule et même chose : il en va ainsi pour la *dilectio*, qui peut bien exister sans la *delectatio*, ce qui arrive quand on tue devant nos yeux une personne qui nous est chère ; autre exemple : lorsqu'on accomplit un acte courageux, on aime bien le fait d'agir vertueusement, même si l'on reçoit des blessures¹⁶.

Mis à part le fait qu'elle est insérée dans le traité qu'Aristote consacre au plaisir (*delectatio*), cette question n'entretient aucun rapport direct avec l'*Éthique à Nicomaque* ; dans ce cas, ce texte ne constitue donc qu'un prétexte donnant au maître en théologie la possibilité de se prononcer sur un débat de son époque. Prônée par Jacques de Viterbe dans son *Quodlibet* I, q. 8¹⁷, l'identification de *dilectio* et *delectatio* avait été réfutée notamment par Jean Duns Scot dans l'*Ordinatio*¹⁸. C'est donc dans le contexte d'un débat

16. RAOUL LE BRETON, *Questiones super Ethicam Nicomacheam* (seconde rédaction), lib. X, q. 227 : « Ista tamen opinio non ualet [scil. opinio secundum quam desiderium et delectatio sunt idem]. Primo quia [...] dilectio est unio ipsius appetitus in bono conuenienti appetenti ; set delectatio est quietatio ipsius appetitus in bono adepto in re uel in spe cum cognitione eiusdem. Modo ista differunt secundum rem quantumcumque sint simul tempore. [...] Ideo etc. [...] Item [...] quando aliqua duo consecuntur se inuicem quod unum est prius alio uia nature, illa differunt secundum rem ; set ad dilectionem sequitur delectatio, sic tamen quod uia nature prior est dilectio delectatione ; ideo etc. Tertio declaratur istud idem sic. Quia illa non sunt eadem quorum unum [non] potest esse sine alio ita quod primum in sequendo potest sine posteriori esse. Set dilectio potest esse sine delectatione [...] quia aliquis diligit amicum quem uidet interfici ante se et tamen tristatur de amico quem uidet interfici, nec est ita aliqua delectatio [...] quia fortis agrediens terribilia diligit agredi terribilia in quibus imminet mors et tamen non est ibi delectatio set est corporalis tristitia et pena in sustinendo ictus et uulnera » (Vat. lat. 2173, f. 66va-vb).

17. JACQUES DE VITERBE O.E.S.A., *Disputatio prima de quolibet*, éd. E. YPMA, Würzburg, 1968, p. 115-116, l. 109-151.

18. JEAN DUNS SCOT O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1 pars 2, q. 1, *Opera omnia*, t. II, Civitas Vaticana, 1950, p. 57-59, l. 16-2. Nous reviendrons de manière détaillée sur la question du rapport de cette question avec l'*Ordinatio* de Duns Scot dans l'introduction à notre édition de la seconde rédaction du commentaire de Raoul que nous sommes en train de préparer ; il faut néanmoins remarquer que Duns Scot et Raoul le Breton s'opposent avec des arguments analogues à la doctrine

théologique qu'il faut situer la question 227 de la seconde rédaction du commentaire de Raoul.

Si l'on considère les commentaires de l'*Éthique* qui précèdent et qui suivent la seconde rédaction du commentaire de Raoul, on ne peut pas s'empêcher de reconnaître l'importance considérable de ce dernier texte. Cette version du commentaire nous apparaît tel un pont bâti entre les Facultés des arts et de théologie, et c'est justement entre les deux Facultés que son auteur se situe : après une brillante carrière en qualité de maître ès arts, Raoul se prépare, avec son commentaire des *Sentences*, à passer à l'enseignement de la théologie ; parallèlement, il revoit profondément son commentaire de l'*Éthique*, et il le modifie dans la perspective de ce nouvel enseignement. Le passage de Raoul le Breton à l'enseignement de la théologie est ainsi un point d'observation privilégié du retour du commentaire de l'*Éthique* parmi les pratiques des théologiens, pratiques dont il avait été exclu après la crise de 1277.

Gui Terrena

Le théologien carme Gui Terrena de Perpignan a composé – vers 1313 – un commentaire sur les livres I-VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Malgré l'état plutôt précaire du texte tel qu'il nous a été transmis¹⁹, ce commentaire est néanmoins l'un des plus originaux et innovants du début du xiv^e siècle. C'est aussi l'un de ceux où la tendance à se servir du texte de l'*Éthique* pour intervenir sur des thématiques théologiques est la plus évidente.

C'est ainsi que Gui n'hésite pas à insérer dans son commentaire des passages concernant la charité ainsi que d'autres dispositions surnaturelles. Dans la question 18 (*utrum felicitas sit operatio intellectus uel uoluntatis*), afin de démontrer que la félicité consiste en un acte de l'intellect, Gui se sert de l'argument suivant :

La félicité consiste en l'acte de la vertu la plus noble. Or, tel est l'acte de l'intellect. Par conséquent la félicité consiste en un acte de l'intellect. En effet parmi les vertus morales, la prudence (*prudentia*) est la plus noble, comme le dit le Commentateur (Eustrate), et elle est ordonnatrice (*architectonica*) par

qui identifiait *dilectio* et *delectatio*, qu'ils résument aussi avec des arguments très proches (les arguments de Raoul, moins abrégés, donnant aussi l'occasion de mieux comprendre les arguments présents chez Duns Scot) ; mais ni Raoul ni Duns Scot ne semblent viser la version de cette doctrine qui avait été formulée par Jacques de Viterbe lui-même. Il faudra donc, très probablement, supposer une source intermédiaire entre la position de Jacques et la réaction de Duns Scot et de Raoul, source constituant l'objet des critiques de ces deux derniers maîtres.

19. Les trois manuscrits qui conservent le texte (Bologna, Univ. 1625, f. 1ra-59va = B ; Paris, BnF lat. 3228, f. 1ra-59vb = P ; Vat. Borghes. 328, f. 1ra-42vb = V) sont incomplets et présentent de notables différences structurelles (ordre des livres, nombre de questions, etc.). Il n'est pas impossible que Gui lui-même n'ait pas achevé ce texte. Le travail d'édition est actuellement en cours.

rapport aux autres vertus [...] ; parmi les vertus intellectuelles – bien plus, parmi toutes les dispositions –, la sagesse (*sapientia*) est la plus parfaite [...] ; la charité en revanche est dite supérieure par rapport au mérite (*meritum*) et par rapport à la durée, car elle n'a pas un terme comme la foi et l'espérance ; néanmoins la sagesse accompagnée par la charité est plus parfaite, comme la prudence par rapport aux vertus morales ; comme on dit dans le livre de la *Sagesse*, ch. 7 [28] : « La sagesse n'habite qu'en celui que Dieu aime. »²⁰.

S'il est donc vrai que la félicité consiste en l'acte de la vertu la meilleure, celle-ci ne saurait être identifiée à la charité, vertu de la volonté. Car, dans l'absolu, la sagesse (*sapientia*), vertu de l'intellect, dépasse la charité ainsi que toute autre disposition. Une autorité scripturaire est ici utilisée pour confirmer la prééminence de la *sapientia*.

De même, dans la question 5 du livre II (*utrum uirtus sit habitus principium boni operis*), Gui ajoute des précisions sur le rapport entre charité et grâce :

Même si certains se servent d'arguments semblables [à ceux qu'on vient d'exposer] pour démontrer que la grâce et la charité sont deux dispositions différentes, la grâce étant une disposition de l'essence de l'âme, la charité de la volonté, cela ne semble pas raisonnable. En effet une certaine forme exerce son acte premier et son acte second grâce au même principe : la forme par laquelle le feu est chaud est identique à la forme par laquelle le feu réchauffe, car tout être agit à travers la forme par laquelle il est actualisé [...]. C'est donc par la même vertu que l'homme sera vertueux et agira vertueusement : de même que par la même vertu morale l'on acquiert un être moral et on agit moralement, de même par la même vertu surnaturelle on acquiert un être surnaturel et on agit de manière surnaturelle. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de postuler une vertu qui donne l'être et une autre vertu qui donne la capacité d'agir²¹.

20. GUI TERRENA, *Questiones super Ethicam Nicomacheam*, lib. I, q. 18 : « Nam in illo consistit actu felicitatis qui est nobilioris uirtutis. Sed actus intellectus est huiusmodi. Ergo etc. Nam inter omnes uirtutes morales prudentia est nobilior uirtus [om. B], ut dicit Commentator, et aliarum architectonica, ut patet VI huius ; inter uirtutes intellectuales sapientia, immo inter omnes habitus sapientia perfectior, ut VI huius dicitur ; caritas autem dicitur maior quantum ad rationem meriti et quantum ad perpetuitatem, quia non excedit ut fides et spes ; tamen sapientia cui connexa est [om. P] caritas est perfectior, sicut prudentia uirtutibus moralibus, de qua dicitur Sapientia < 7 > : “Sapientia neminem inhabitat nisi quem deus diligit” » (B f. 9vb ; P f. 13ra ; cette question n'est pas transmise par le ms. V).

21. *Ibid.*, lib. II, q. 5 : « Dicendum quod licet aliqui consimilibus rationibus ponant distinctos habitus gratiam et caritatem, et gratiam in essentia anime, caritatem uero in uoluntate, non uidetur rationale. Nam per idem principium aliquid habet actum primum immediatum et actum secundum : non enim ignis per aliud habet esse calidum et per aliud calefacit, immo per eandem formam numero, quia unumquodque agit per illud per quod est actu [...]. Ergo per eandem uirtutem erit uirtuosus et operabitur uirtuose, ita quod sicut aliquis per eandem uirtutem moralem esse moralem habet et potest operari moraliter, sic per eandem uirtutem supernaturalem habet esse supernaturaliter

On est là au cœur d'une querelle théologique : Thomas d'Aquin avait en effet soutenu la distinction des sujets de la grâce et de la charité, et il avait situé la première dans l'essence de l'âme, la seconde dans la volonté²². Contre Thomas, Henri de Gand et Jean Duns Scot avaient en revanche prôné l'identité formelle de la grâce avec la charité. Chez Duns Scot, la question revient à plusieurs reprises, notamment dans deux lieux de la *Lectura* et de l'*Ordinatio* (livre II, d. 27) : la grâce et la charité sont identiques du point de vue formel (dans l'absolu), car elles informent, toutes les deux, les autres vertus, et unissent l'homme parfaitement à Dieu. La différence entre ces deux dispositions consisterait en ce que la grâce est la disposition par laquelle le Saint-Esprit habite l'âme humaine, tandis que la charité est la disposition par laquelle le Saint-Esprit permet à la volonté d'aimer Dieu. Or, selon Duns Scot, nous n'avons là qu'une différence logique : la grâce et la charité n'en restent pas moins la même disposition pensée de ces deux points de vue différents²³. Gui utilise ainsi une question de l'*Éthique* d'Aristote qui porte sur la vertu acquise pour prendre position dans une querelle théologique.

La charité est utilisée encore une fois, dans la question 6 du livre IV (*utrum prodigalitas opponatur liberalitati*), afin de montrer comment un seul et même acte peut être formellement bon de deux points de vue distincts. C'est ainsi qu'un acte de courage accompli en tant qu'acte juste est formellement courageux et juste ; de même, l'acte de tempérance accompli par l'homme politique, acte qui vise à la réalisation de la sagesse pratique (*prudencia*), est un acte bon du point de vue de la tempérance et de la sagesse pratique ; de même, l'acte de courage accompli pour l'amour de Dieu (par exemple, dans une guerre contre les infidèles) est un acte de charité, qui néanmoins inclut le courage :

L'acte de celui qui agit avec courage en vue de la justice possède une double bonté formelle : car même s'il accomplit un acte de courage en vue de la justice, il veut néanmoins agir courageusement dans la mesure où cela est conforme à la vertu du courage, même si en même temps la justice est la fin de son acte. L'homme politique veut agir selon la tempérance en vue de la félicité (pratique) qui est l'acte de la prudence, néanmoins, d'un point de vue formel, la bonté de son acte n'est pas seulement celle de la prudence, mais aussi celle de la tempérance. De même, si j'agis courageusement pour amour de Dieu, dans mon acte il n'y a pas que de la charité, mais aussi du courage²⁴.

et operari supernaturaliter. Vnde non oportet dare unam que det esse et aliam que det operari » (B f. 17rb ; P f. 22rb ; V f. 33vb-34ra).

22. Voir au moins THOMAS D'AQUIN, *I^a II^{ae}*, 110, 3-4.

23. JEAN DUNS SCOT O.F.M., *Ordinatio*, II, d. 2, q. unica, *Opera omnia*, t. VIII, Cité du Vatican, 2001, p. 283-289. Duns Scot reproduit ici une doctrine de Henri de Gand (*Quodlibet* IV, q. 10).

24. GUI TERRENA, *Questiones super Ethicam Nicomacheam*, lib. IV, q. 6 : « Agens fortitudinem propter bonum iustitie habet duplicem bonitatem formaliter, quia licet opus fortitudinis uelit propter opus iustitie, nihilominus uult opus fortitudinis [om. V] ut conuenit

Un autre exemple d'insertion d'un thème théologique dans l'exégèse de l'*Éthique* est constitué, chez Gui, par la question 7 du livre IV, qui porte sur la comparaison entre prodigalité et avarice vis-à-vis de la libéralité (*utrum illiberalitas magis opponatur liberalitati quam prodigalitas*). Ici, Gui insère une section concernant le péché d'usure et les jeux de hasard. Or, si le corpus aristotélicien contient sans doute des références à l'usure et aux jeux de hasard²⁵, c'est surtout chez les théologiens et les canonistes que le thème fut développé²⁶. Le seul commentaire où une certaine attention est accordée au thème de l'usure est la *lectura* d'Albert le Grand ; mais ici, la question envisagée est plutôt celle de la différence entre usure et *meretricium* (c'est-à-dire les gains obtenus à travers la fornication), ou encore celle de leur rapport respectif à l'avarice et à la justice²⁷. Dans le commentaire de Thomas, la question est à peine effleurée²⁸, tandis qu'elle disparaît complètement des commentaires des maîtres ès arts.

D'après Gui, l'usure implique deux vices, à savoir l'injustice et l'avarice. L'injustice, car les usuriers tirent profit illégalement d'une somme d'argent prêtée. En outre, l'usurier distingue l'*usus* et le *dominium* de l'argent, tirant profit des deux, alors que l'*usus* de l'argent implique son *dominium* ; les séparer, en tirant profit des deux, signifie ainsi tirer profit de quelque chose qui n'existe pas. L'avarice, car cette activité révèle un appétit du gain immodéré, ce qui constitue le vice d'avarice. Ceux qui pratiquent les jeux de hasard pèchent, eux aussi, par avarice : ils pillent leurs amis, alors que c'est à eux qu'il faudrait plutôt donner son propre argent ; en outre, ils se confient à la chance, alors qu'en matière de gain, il vaudrait mieux utiliser la *prudencia* ainsi que

fortitudini agere, in ordine tamen ad iustitiam ; sicut politicus uult actum temperantie propter actum felicitatis qui est actus prudentie et tamen in hoc actu est bonitas non tantum prudentie, immo formaliter etiam temperantie ; similiter ago actum fortitudinis propter amorem dei, ibi non solum est actus caritatis sed etiam fortitudinis » (B f. 44ra ; V f. 18va ; cette question n'est pas transmise par le ms. P).

25. Voir ARISTOTE, *Politiques*, I, 1258a19 sq. ; *Éthique à Nicomaque*, IV, 1121b31-1122a16.

26. Sur la présence de thèmes économiques dans les disputes quodlibétiques théologiques, voir l'étude récente de G. CECCARELLI, « "Whatever" Economics : Economic Thought in Quodlibeta », dans C. SCHABEL éd., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leyde/Boston, 2006, p. 475-505 (sur l'usure, voir p. 493 sq.). Voir aussi ID., *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologne, 2003, et R. LAMBERTINI, « "Pecunia adsidua permutatione quodammodo extinguitur". Spunti per una definizione del denaro nel dibattito su usura e povertà francescana », dans R. LAMBERTINI, L. SILEO éd., *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.)*, Roma, 19-21 settembre 2005, Porto, 2010, p. 215-229.

27. ALBERT LE GRAND, *Super ethica* IV, 4 (275), p. 239, l. 13 sq. Le deuxième commentaire d'Albert, le *commentum*, se limite à une brève explication concernant l'usure : ALBERT LE GRAND, *Ethica*, IV, I, 8 (éd. A. BORGNET, Paris, 1891, *Opera omnia*, t. VII, p. 285b-286a).

28. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, IV, 5 (éd. R. A. GAUTHIER, *Opera Omnia*, t. XLVII.2, Rome, 1969, p. 216, l. 75-100).

l'application de ses connaissances²⁹. Les positions de Gui ne sont pas novatrices, mais l'attention considérable accordée à ces thèmes dans le contexte d'un commentaire de l'*Éthique* est, en revanche, un fait nouveau ; un fait qui démontre bien la portée théologique (et, dans ce cas précis, également juridique) que la morale aristotélicienne regagne au début du XIV^e siècle.

Guiral Ot

L'un des sommets de l'exégèse médiévale de l'*Éthique* d'Aristote est sans doute constitué par le grand commentaire du franciscain Guiral Ot (vers 1326). Portant sur l'ensemble des dix livres, formé par *expositio litterae* et

29. GUI TERRENA, *Questiones super Ethicam Nicomacheam*, lib. IV, q. 7 : « Circa primum est [om. B] intelligendum quod usura importat duplicem malitiam, scilicet et importat inordinatum affectum accipiendi, quod pertinet ad illiberalitatem, importat etiam inequalitatem debiti contractus, quod pertinet ad iustitiam commutativam. Nam, ut Philosophus dicit, usurarii accipiunt parva in multo, quia videlicet eo quod accomodant et mutant aliquam sortem, puta 100, recipiunt ultra 110 pretio inito expresse vel interpretative, ita quod illud quod est ultra sortem est et datur in pretium mutui et usus pecunie mutuae. — Quod autem usura contineat illiberalitatem non est dubium. Nam affectio circa turpe lucrum pecuniarum est illiberalis ad quem pertinet inordinate affici circa acceptionem pecuniarum. Sed affectio usurarii est circa turpe lucrum, quia propter habere pecuniam committit iniustum, ut dicitur, unde Philosophus vocat eos turpes lucratores hic [IV, 1122a2], et I Pol. [1258b7-8] de usura dicit : “tokos [Arist., thabeos B thaleos V] autem fit nummismata ex nummismate”. Quare maxime et preter naturam ista pecuniarum acquisitio est. Ergo non est dubium quin usura contineat peccatum illiberalitatis secundum quod inordinate aliquis [B quis V] afficitur circa acceptionem pecuniarum. — Preterea. Ille qui studet circa aggregationem pecunie sine termino videtur plus affici ad eas quam oportet, et per consequens illiberalis. Sed usurarius studet ad pecunias sine termino, quia in infinitum eas appetit et circa eas totum conatum ponit, unde I Pol. [1257b29] : “pecuniarie non est finis terminus”. Ergo usurarius est illiberalis. — Quod autem usurarius sit iniustus etiam patet. Nam vendere aliquid bis et pro uno et [om. B] eodem accipere bis pretium est inaequale et iniustum. Sed usurarius pro una et [om. B] eadem re accipit bis pretium, quia, ut supradictum est, usus pecunie est consumptio pecunie, ut usus panis est consumptio panis ; unde sicut non potest tradi usus panis quin tradatur dominium panis, sic non potest tradi pecunie usus quin tradatur pecunie dominium. Si ergo [B igitur V] accipiatur pretium pro pecunia tradita ultra sortem, tunc accipit equivaletens sorti pro pretio et valore pecunie et accipit pro usu, et ita usura accipit pretium pro pecunia tradita et pro usu qui non debet distinguere a dominio, cum cui tradatur usus, tradatur dominium, et ita pro eodem apprehensibili accipit duplex pretium. Ergo usurarius est iniustus. — Circa secundum patet quod aleatores sunt illiberales. Nam accipiens unde non oportet et secundum quod non oportet est illiberalis. Sed aleator intendens ad acceptionem pecunie per ludum alearum intendit accipere a quibus non oportet, quia ab amicis quibus magis opportunum esset dare, ut < dicit > Philosophus ; similiter intendit accipere secundum quod non oportet : nam cum pecunia sit acquirenda [prout venit *add.* B] in sustentationem vite per industriam et prudentiam, quia ad hoc prout est homini ut per cognitionem sibi necessaria provideat, cum igitur aleator fortune et nullo modo providentiae aut industrie sibi necessaria ad vitam procurare innitatur, improvide et sine ratione agit, et ita intendit accipere secundum quod non oportet. Ergo est fatuus illiberalis. Si autem utatur astutia sic quod fraude lucratur [B lucraretur V] ab alio, tunc non solum est illiberalis sed etiam iniustus et tenetur ad restitutionem sicut et quicumque alienum per fraudulentiam accipiens » (B f. 44ra-rb ; V f. 18vb-19ra ; la question n'est pas transmise par le ms. P).

questions, ce texte est aujourd'hui conservé dans une vingtaine de manuscrits, et il a été imprimé deux fois à la Renaissance³⁰.

La position de Guiral concernant le rôle de l'*Éthique à Nicomaque* vis-à-vis de la vérité chrétienne nous apparaît peut-être comme la plus audacieuse et la plus radicale. Dans la question 31 du livre I³¹, il démontre que la position d'Aristote concernant la félicité humaine s'accorde sous tous rapports avec la position de la foi chrétienne. Analysons donc ce texte avant de voir quelles sont ses implications théoriques majeures.

La doctrine aristotélicienne porte sur la félicité méritoire (*felicitas meritoria*), et non sur la félicité donnée en récompense dans l'au-delà (*felicitas premiatoria*). Cette dernière félicité – parfaite et absolue, dont Aristote n'a pas pu parler – coïncide avec la vision béatifique, tandis que la première réside dans la vie vertueuse du *viator*, vie qui lui fera mériter la béatitude céleste. Or, d'après Guiral, la félicité aristotélicienne peut bien être identifiée avec la félicité méritoire, car tous les aspects essentiels de celle-ci sont réunis dans la félicité aristotélicienne. Tout d'abord, les deux félicités (la félicité méritoire des chrétiens et la félicité d'Aristote) n'excluent pas la présence du mal subi involontairement (*mala penalia*) ; par contre, les deux félicités excluent le mal accompli délibérément (*mala culpabilia*) ; en outre, ni l'une ni l'autre n'incluent nécessairement tous les biens dont l'homme heureux est digne : un homme vertueux peut ne pas recevoir les honneurs qu'il mériterait pourtant ; les deux félicités rendent l'homme heureux digne de toute récompense ; les deux félicités ne peuvent pas non plus satisfaire tous les désirs : un homme heureux ne peut pas prétendre à ce que tous ses proches soient heureux comme lui, ou que son esprit ne faiblisse jamais face aux convoitises corporelles ; enfin, aucune des deux félicités n'inclut toutes les joies, car l'homme heureux peut toujours subir la malchance³².

30. L'œuvre de ce personnage commence à être mieux connue aujourd'hui grâce aux études et aux éditions suivantes : GUIRAL OT, *La Vision de Dieu aux multiples formes*. Édition, traduction, introduction et notes par Ch. TROTTMANN, Paris, 2001 (le volume inclut une vaste bibliographie sur Guiral) ; GUIRAL OT, *Opera Philosophica*, éd. L. M. DE RIJK, t. 1. *Logica. Critical Edition from the Manuscripts*, Leiden/New York/Cologne, 1997 ; t. 2. *De intentionibus. Critical Edition with a Study on the medieval Intentionality Debate up to ca 1350*, Leyde/Boston, 2005. Le répertoire des ms. transmettant son commentaire sur l'*Éthique* est donné par C. PORTER, « Gerald Odonis' Commentary on the *Ethics* : A Discussion of the Manuscripts and General Survey », *Vivarium*, 47.2-3 (2009), p. 241-294.

31. La question 31 (*utrum intentio Philosophi de felicitate repugnet fidei*) avait jadis été signalée par Gauthier, dans ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, t. I.1, p. 135.

32. GUIRAL OT, *In Ethicam Nicomacheam*, I, q. 31, resp. (éd. Venise, 1500, f. 20vb) : « Dicendum quod Philosophus loquitur de felicitate meritoria, non de premiatoria, de felicitate uite huius, non de felicitate alterius. Et secundum hoc dico quod positio eius concordat per omnia fidei christiane. Quod declaro sic. Omnis positio concordat fidei christiane que ponit felicitatem meritoria in hac uita talem que non excludit mala penalia sed excludit mala culpabilia, que non includit omnia bona quibus homo dignus est et includit bona per que dignus est, que non implet

La félicité aristotélicienne est donc un modèle théorique et éthique parfaitement applicable aux fidèles et à leur vie morale. Qui plus est, le modèle de vie aristotélicien – s'il est soigneusement suivi – s'avère être *méritoire* ; ce qui veut dire que, chez des individus dotés de grâce, la pratique de la félicité aristotélicienne (entendue comme l'activité d'une vie parfaitement vertueuse) est un moyen pour parvenir à la vie éternelle : elle constitue le *meritum*, auquel correspondra le *premium*.

Même si Thomas n'avait pas affirmé ces concepts avec autant de clarté, c'est néanmoins le projet anthropologique et théologique thomasiens que Guiral explicite ici parfaitement³³ : si, en effet, la *Secunda pars* entend transmettre une doctrine de l'homme éclairé par la foi, informé par la grâce et par les autres dispositions surnaturelles, visant à la béatitude éternelle de la vie future, c'est néanmoins l'*Éthique* aristotélicienne qui fournit à Thomas la structure

desideria nec habet completa gaudia. Istud apparet quia fides christiana talem felicitatem ponit in uita ista et nullam aliam. Sed positio Philosophi talem ponit felicitatem et nullam aliam. Ergo quantum ad illa concordat per omnia ueritati et fidei christiane. Assumptum probatur quantum ad singulas partes. Primo quidem quod non excludat mala penalia : dicit enim in lectione ista quod felicem infortunia tribulant, turbant et contrastant, in hiis tamen semper refulget bonum. Secundo quod ista felicitas excludat mala culpabilia patet : quia quecumque culpabilia sunt mala odibilia et indecentia, sed talis felicitas excludit cuncta talia, unde Philosophus ait quod felix amore uel timore pulsatus numquam operabitur odibilia uel mala uel indecentia. Tertio quod non includat omnia bona quibus felix et uirtuosus dignus est patet quia dicit in libro IV quod uirtuti perfecte non fiet dignus honor, hoc est non reddetur ei tantus honor quanto uirtus digna est ; item capitulo de liberalitate dicit quod populares accusant fortunam quia maxime dignis non tribuit bona sua, intendens quod liberalis dignus est maioribus diuitiis quam existunt ei ; item hoc idem uidetur per iam probata, quod bonus homo dignus est pace et quiete et tamen boni sepe inquietantur et impugnantur, ut dicit Philosophus. Quarto quod talis felicitas includat bona per que felix dignus est omni bono premio patet quia dicit supra : secundum uirtutem operatur bonum et bene et semper, sed talis dignus est omni premio : si enim qui pugnant et uincunt in olimpiadibus coronatione digni sunt, multo magis illi qui in tota uita sua operantur bonum et bene et indesinenter. Quinto quod talis felicitas non compleat desideria patet quia omnis felix in hac uita desiderat omnes parentes et propinquos nepotes et filios, conciuos et quoscumque proximos esse sicut ipse est, quod apparet per oppositum quia mala et infortunia generant sibi displicentiam, ut Philosophus dicit in littera ; sed nullus est in hac uita habens omnes suos tales, tunc enim sequeretur quod posito uno felice essemus omnes felices ; item quia cuicumque felici in propria persona multa contingunt contra eius desiderium, quia uel corpus erit minus [*pro nimis*] debile uel aliqua uel inclinabitur aduersus spiritum. Sexto quod talis felicitas non habeat completa gaudia patet quia si habet aliquas tristitias non habet gaudia illis opposita, sed felix secundum Philosophum recipit tristitias licet non frangatur per eas ; quare secundum Philosophum talis felicitas non habet completa gaudia. Et sic patet quod felicitas meritoria in hac uita ut descripta per Aristotelem est illa eadem et talis et qualis est secundum fidem. Et sic positio Philosophi concors est positioni fidei. »

33. Il n'est évidemment pas question de faire de Guiral Ot un thomiste ; au contraire, il s'agit d'un théologien fortement indépendant, qui a souvent ouvert des nouvelles pistes dans l'interprétation de l'*Éthique*. Nous nous bornons ici à remarquer la convergence entre cette position de Guiral sur la *felicitas meritoria* et l'usage que Thomas fait de l'*Éthique* dans la *Secunda pars* de la *Somme de théologie*.

principale sur laquelle bâtir concrètement sa morale. La vie vertueuse, avec la félicité qui en découle, la *felicitas meritoria*, n'est pas conçue par Thomas autrement que selon le modèle de l'*Éthique à Nicomaque*.

Dans les trois textes que nous avons pris en considération, nous avons montré le processus de "théologisation" du matériel théorique transmis par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Ceci nous apparaît sans conteste comme l'un des aspects les plus remarquables de l'exégèse du ^{xiv}^e siècle. Il ne faut pas croire, toutefois, qu'il s'agit d'un processus commun à tous les commentaires de l'*Éthique* de la même époque : d'autres maîtres, comme Walter Burley et Jean Buridan, poursuivront une exégèse strictement (ou presque strictement) philosophique³⁴.

Il faut surtout, à notre avis, mettre en relation cette nouvelle tendance avec les évolutions qui avaient caractérisé l'exégèse de l'*Éthique* au ^{xiii}^e siècle : avec la *Secunda pars* de la *Somme de théologie* de Thomas (écrite en 1271/72), l'intégration du texte d'Aristote à la théologie morale touche à son sommet. Ce processus, dont les débuts sont à fixer à l'époque des premiers commentaires sur l'*Ethica vetus* et l'*Ethica nova*, est brusquement ébranlé par la crise des années 1270 : si, après cette date, les théologiens continueront bien évidemment à se servir des matériaux de l'*Éthique* dans leurs écrits, la fusion entre l'exégèse littérale de cette œuvre et des thèmes relevant de la théologie va disparaître pendant une trentaine d'années : entre 1280 et les premières années du ^{xiv}^e siècle, ce ne sont que des commentaires originaires de la Faculté des arts que nous possédons aujourd'hui. Avec la seconde rédaction du commentaire de Raoul, la tendance s'inverse : les effets de la condamnation commencent à s'estomper. La voie sur laquelle Thomas avait situé la compréhension de l'*Éthique* d'Aristote peut finalement reprendre son cours.

Iacopo COSTA – CNRS-CESCM, Poitiers, 24 rue de la Chaîne, F-86000 Poitiers

Le théologien et l'*Éthique à Nicomaque*.

Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au ^{xiv}^e siècle

L'étude prend en considération trois importants commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* du début du ^{xiv}^e siècle (les commentaires de Raoul le Breton, Gui Terrena de Perpignan et Guiral Ot), afin de montrer comment, à cette époque, le principal traité aristotélicien sur la philosophie morale donne aux maîtres

34. Le commentaire de Walter Burley, que nous avons eu l'occasion d'examiner systématiquement de ce point de vue, ne se réfère qu'à deux reprises, et de manière extrêmement cursive, à des doctrines théologiques : celle de la charité et celle de la syndérèse ; il cite une seule fois saint Augustin et quatre fois la Bible (voir I. COSTA, « The Ethics of Walter Burley », dans A. CONTI éd., *A Companion to Walter Burley*, sous presse).

l'occasion d'analyser un certain nombre de questions théologiques : par exemple, la nature de la vision béatifique, les rapports existant entre charité et grâce, et le péché d'usure.

Aristote – réception de l'*Éthique à Nicomaque* – exégèse – rapports entre philosophie et théologie

The Theologian and the *Nicomachean Ethics*. The Theological Use of Aristotelian Ethics in the Fourteenth Century

The present study deals with three important commentaries on the *Nicomachean Ethics* from the beginning of the fourteenth century (by Raoul le Breton, Gui Terrena de Perpignan and Guiral Ot), in order to show how, at this period, the principal Aristotelian treatise on moral philosophy allows the masters to treat theological problems, such as the beatifical vision, the relationship between charity and grace, and the sin of usury.

Aristotle – *Nicomachean Ethics*' reception – exegesis – relationships between philosophy and theology